"OS KAMÉ VÃO SEMPRE PRIMEIRO" DUALISMO SOCIAL E RECIPROCIDADE ENTRE OS KAINGANG[1]

ROBERT R. CRÉPEAU
Departamento de Antropologia e
Centro de Estudo das Religiões (CÉRUM)
Université de Montréal, Canadá

O princípio e o fim da sociologia é perceber o grupo inteiro e seu comportamento global (MAUSS, 1974, p. 181).[2]

Introdução

A natureza da organização social dualista e o papel da reciprocidade têm estado no centro da pesquisa antropológica dos Jê e Bororo do Brasil desde os anos 1920.[3] Diferentes teorias têm sido propostas para explicar o complexo inter-relacionamento existente entre a ideologia dualista (como a que expressam os Jê sobre si próprios), a grande variedade de práticas de

1. Traduzido do inglês por Rogério Reus Gonçalves da Rosa. Texto revisto e autorizado pelo autor, com a colaboração do Prof. Luís R. Cardoso de Oliveira.
À memória de Roberto Cardoso de Oliveira e Vicente Fernandes Fokaê

2. "Le principe et la fin de la sociologie, c'est d'apercevoir le groupe entier et son comportement tout entier" (MAUSS, 1950, p. 276).

3. O ponto inicial, histórico, dos estudos sobre as sociedades Jê ocorreu com a publicação das etnografias de Curt Nimuendaju, traduzido para o inglês por Robert Lowie (NIMUENDAJU, 1939 e 1946). Lévi-Strauss, que se define como um "Jê-ologo", por meio de seu estudo dos Bororo, discutiu o dualismo social no livro *As estruturas elementares do parentesco* e em outros trabalhos. O *Harvard Central Brazil Project*, dirigido por Maybury-Lewis (1979), nos anos 1960 e 1970 enfocou o parentesco e o sistema de metades de várias sociedades Jê, mas excluiu os Kaingang e os Xokleng do sul do Brasil.

reciprocidade associadas a essa ideologia e o papel da reciprocidade como um princípio explicativo e unificador. De maneira geral, a organização social e dualista Jê corresponde ao tipo paradigmático de Marcel Mauss de sistema de prestações totais:

> O tipo mais puro destas instituições parece-nos ser representado pela aliança de duas fratrias nas tribos australianas ou norte-americanas em geral, em que os rituais, os casamentos, a sucessão dos bens, os vínculos de direitos e de interesse, postos militares e sacerdotais, tudo é complementar e supõe a colaboração das duas metades da tribo (MAUSS, 1974, p. 45).[4]

A partir de dados coletados entre os Kaingang do sul do Brasil,[5] reexamino o papel da troca social e da reciprocidade. Eu faço essa discussão a partir de uma aproximação contextual que leva em consideração a ideologia dualista, assim como o fato de que os Kaingang se definem também em termos de unidade (monádicos) e pluridade (poliádicos) em vários contextos discursivos e rituais (CRÉPEAU, 1997).

De forma sintética, remeter-me-ei à relação entre holismo e reciprocidade para argumentar que as concepções kaingang de reciprocidade e de sociedade não são adequadamente interpretadas a partir dos conceitos antropológicos de dom (MAUSS, 1990), troca (LÉVI-STRAUSS, 1950 e 1958), sociedade dialética (MAYBURY-LEWIS, 1979 e 1989; DAMATTA, 1982) e processo de (re)produção social (TURNER, 1979; 1984 e 1996; WEINER, 1992).

---

4. Le type le plus pur de ces institutions nous paraît être représenté par l'alliance de deux phratries dans les tribus australiennes ou nord-américaines en général, où les rites, les mariages, la succession aux biens, les liens de droit et d'intérêt, rangs militaires et sacerdotaux, tout est complémentaire et suppose la collaboration des deux moitiés de la tribu" (MAUSS, 1950, p. 151).
5. Os dados foram coletados, entre 1993 e 2005, na Terra Indígena Xapecó, Toldo Imbú e Terra Indígena Palmas, reservas localizadas, respectivamente, nos estados de Santa Catarina e Paraná, sul do Brasil. O trabalho de campo foi realizado em colaboração com o antropólogo Silvio Coelho dos Santos, coordenador do Núcleo de Estudos dos Povos Indígenas na Universidade Federal de Santa Catarina e o Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (PPGAS) da Universidade Federal de Santa Catarina. Os recursos para essa pesquisa foram financiados pelo Fonds Québécois de Recherche sur la Culture et la Société e o Conseil de Recherches en Sciences Humaines du Canadá, mais recentemente. Eu desejo agradecer ainda a meus colegas, o prof. Guy Lanoue e o prof. Jarich Oosten, por seus comentários, e ao prof. Luis Roberto Cardoso de Oliveira pelos comentários e sugestões referentes a vários aspectos deste texto. Finalmente, agradeço ao Dr. Rogério Reus Gonçalves da Rosa pela tradução do inglês para o português.

Embora seja verdade que esses conceitos são geralmente compreendidos como princípios implícitos na prática dos atores sociais, sendo explicitados pelo observador, a associação entre holismo e reciprocidade é explícita nas práticas, nos discursos específicos e nos contextos rituais dos Kaingang, nos quais a ênfase é colocada na assimetria e na relação de complementaridade e de oposição entre parceiros das diferentes metades e seções. Do ponto de vista dos Kaingang, essa parceria refere-se a uma ideologia holística implícita, com base na relação assimétrica entre metades, relação essa que define os parceiros como partes de um todo social.

Contexto etnográfico dos Kaingang

Os Kaingang constituem o grupo mais numeroso da família cultural e lingüística Jê do Brasil, com aproximadamente vinte mil pessoas. Eles moram principalmente nas reservas localizadas no sul do Brasil, isto é, nos estados de São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Em contraste a outros grupos Jê e à sociedade Bororo (CROCKER, 1969 e 1985; MAYBURY-LEWIS, 1967; NIMUENDAJU, 1939 e 1946; TURNER, 1979), não sabemos se os Kaingang construíam no passado aldeias circulares ou semicirculares, que expressariam e representariam diretamente sua organização e cosmologia,[6] embora seja digno de nota que a casa do líder político, chamado *pã-i* (ou cacique), esteja localizada no centro da reserva. O espaço ao redor das casas é chamado *plur*, que significa literalmente "espaço limpo", em contraste com a floresta virgem, *nietkuxã*, literalmente "floresta fria" ou floresta muito densa onde o sol nunca alcança o chão. Esses contrastes constituem a tríade espacial '*in, plur, nietkuxã*' (casa, espaço limpo, floresta) associado à estrutura diádica de metades.

---

6. Por exemplo: "*The Bororo themselves discuss their social organization in terms of a plan of the ideal village. Nearly all adult men and many women can reproduce an approximate version of the [circular] village model [...]*" ["Os próprios Bororo discutem sua organização social em termos de um projeto do plano de uma aldeia ideal. Quase todos os homens adultos e muitas mulheres podem reproduzir uma versão aproximada do modelo de aldeia circular"] (CROCKER, 1969, p. 45).

OS KAMÉ VÃO SEMPRE PRIMEIRO

A organização dual kaingang consiste de metades chamadas kamé e kairu, que são concebidas como assimétricas e complementares. O kamé é primeiro e associado ao mais forte, masculino, sol, leste, poder político e xamanismo, enquanto o kairu é concebido como segundo, mais fraco, feminino, associado à lua, ao oeste e à organização do rito de segundo funeral.

Cada metade possui uma seção ou submetade: votôro é associado com kairu enquanto veineky é associado com kamé. A associação à metade e à seção é patrilinear. Os Kaingang descrevem o papel da exogamia dizendo que idealmente uma pessoa deveria se casar com alguém de pintura facial diferente, ou seja, com uma pessoa de metade ou seção diferente. Em contextos formais, cada mito, ritual e relação social são descritos ou atualizados como sendo principalmente diádico, usando o contraste das metades kamé-veineky/kairu-votor, enquanto as relações espaciais são descritas de acordo com dois esquemas triádicos: horizontalmente, pela utilização dos domínios "casa, espaço limpo, floresta", discutido antes, ou verticalmente, pelo contraste " alto, médio, baixo".

Assim, os cemitérios são melhor descritos usando esses contrastes. Localizado a leste da aldeia, o cemitério é dividido entre as seções kamé e kairu por meio de um eixo leste-oeste que vai da entrada desse espaço retangular cercado até uma cruz principal localizada na parte de trás do cemitério. No centro administrativo (sede) da reserva chamada Xapecozinho, kamé e veineky são enterrados na parte sul e o kairu e votôro na parte norte, mesmo que esse ideal na prática não seja hoje inteiramente realizado por vários motivos (CRÉPEAU, 2000). Em um povoado próximo chamado Pinhalzinho, eu notei uma inversão desse padrão: os kamé são enterrados na parte norte e os kairu na parte sul, delimitados por um idêntico eixo leste-oeste. Sendo kamé claramente associado com o sol e o leste e kairu associado com a lua e oeste, eu não compreendia essa inversão envolvendo esses dois cemitérios, até que meus informantes a interpretaram em função do contraste alto/baixo: o kamé pertencendo à parte alta e o kairu à parte baixa do cemitério. Essa interpretação também está relacionada ao fato de que o cemitério é concebido como um domínio intermediário ou temporário à alma falecida (*vein kupri*) que será liberada com a realização do ritual Kikikoia (ver em seguida), após ela alcançar seu lugar de descanso final. Segundo alguns informantes, as almas de kamé e veineky descansam num espaço chamado *Fogkawé*, localizado na direção leste de um lugar alto, enquanto as almas de

kairu e votôro vão para debaixo da terra num espaço chamado *Nûmbê*, talvez uma caverna a oeste ou ao pôr-do-sol.[7]

A instituição sociológica da reciprocidade e das trocas segundo os Kaingang

No início da década de 1960, David Maybury-Lewis (1960) e Claude Lévi-Strauss (1958 e 1960) discutiram sobre a natureza da organização social dualista dos Jê e Bororo do Brasil central. De acordo com Lévi-Strauss, a organização social dualista é um acontecimento ilusório para o nativo, como também para o etnógrafo ingênuo, porque há sempre uma terceira parte envolvida na relação entre as metades, por exemplo, uma terceira seção ou um terceiro parceiro:

"Atrás do dualismo e da aparente simetria da estrutura social, nós percebemos uma organização mais fundamental que é assimétrica e triádica" (LÉVI-STRAUSS, 1958, p. 145).

David Maybury-Lewis chamou as sociedades Jê de "dialéticas" porque o tema do equilíbrio e da complementaridade é uma preocupação fundamental. As sociedades Jê buscam a harmonia e esta "é o sistema que cria a reciprocidade", e não o contrário: "Isto é demonstrado pelos dados do Brasil central que mostram como os termos de reciprocidade podem mudar drasticamente sem destruir o sistema. Em resumo, a reciprocidade é uma função da organização dual, não a causa dela" (MAYBURY-LEWIS, 1989, p. 112).[8]

De acordo com os Kaingang da reserva Xapecó, localizada no estado de Santa Catarina, Maybury-Lewis está correto ao relacionar a organização dual à questão da harmonia, embora para eles a organização dual esteja também relacionada ao poder, o que implica conflitos, competição e hierarquia. De fato, como mencionei antes, uma de suas metades, nominada kamé, é

7. Contudo, hoje em dia, a concepção dominante é que todos os espíritos estão indo para o numbê (ou a glória), localizado a oeste.

8. "*This is demonstrated by the central Brazilian data that show how the terms of the reciprocity can change drastically without destroying the system. Reciprocity, in short, is a function of dual organization, not a cause of it*" (MAYBURY LEWIS, 1989, p. 112).

concebida como primeira e forte, ela engloba a outra metade, kairu, que é segunda e fraca (CRÉPEAU, 1994 e 1997). De acordo com meus informantes Kaingang, Lévi-Strauss não está certo quando escreve que a organização dual é freqüentemente ilusória. Eles também sabem que sua relação cotidiana se passa numa sociedade plural, com faccionalismo, com divisões sociais e com desunião (veja a seguir). Mas, de acordo com as narrativas da grande inundação ou da origem da lua, eles sabem que, num passado longínquo, constituíram a unificação social. Foram os ancestrais dos kamé que instituíram o tempo social baseado nas relações entre as metades e as seções (CRÉPEAU, 1994; 1997 e 2000; PEREIRA GONÇALVES, 2000).

Mais precisamente, de acordo com os Kaingang, troca e reciprocidade não são nem dados inconscientes (Lévi-Strauss) nem função da organização dual (Maybury-Lewis), mas algo instituído no passado pela ação dos heróis culturais ancestrais: a) que roubam os elementos básicos da vida dos Kaingang, tais como fogo, água ou mel de seus proprietários primordiais egoístas; b) que generosamente deram à humanidade, por exemplo, o milho através de *Nhar* (ou "Milho") após sua morte; c) que criaram as metades e as seções, associadas após a destruição dos primeiros humanos pela inundação ou dilúvio (CRÉPEAU, 1994; VEIGA, 1994).

O Kikikoia como segundas exéquias

A partir de agora examinarei brevemente o contexto das "prestações totais" entre as metades, representado na realização do ritual funerário pelos Kaingang de Xapecó e Palmas, reservas indígenas localizadas no sul do Brasil. O tratamento funerário de uma pessoa falecida envolve duplas exéquias: 1) o enterro e o primeiro rito funerário seguidos aproximadamente um ano depois por; 2) o segundo rito funerário. O segundo rito funerário é realizado somente pelos adultos católicos tradicionais.

O primeiro funeral

Após a morte, a pessoa é colocada sobre uma mesa com sua cabeça posicionada a oeste e seus pés orientados a leste. "Ele está olhando em direção ao cemitério, localizado a leste ou na direção do nascer do sol", comentou um Kaingang. O corpo é cuidadosamente lavado, penteado e vestido com roupas limpas, antes de ser deitado de costas para baixo no caixão. A pessoa é velada na igreja ou na escola, no caso dos povoados onde não há igreja. No Xapecozinho, a orientação leste-oeste do corpo é mantida durante o velório. Familiares e amigos passam a noite com velas acesas, cantando, orando e socializando. Desde que os padres católicos deixaram de participar desses rituais, os rezadores dessa reserva, dois parceiros, pertencentes respectivamente às metades kamé e kairu, são convidados a cantar e a rezar para o falecido.

No passado, os serviços funerários eram realizados pelos membros da metade oposta ao do falecido. Eu presenciei tal ritual somente uma vez, em junho de 1995, quando um influente velho morreu no mesmo período que o *Kikikoia* era realizado pelos Kaingang. Da metade kairu, esse homem era considerado a pessoa mais velha da reserva e era muito respeitado como o penúltimo organizador do *Kikikoia*.[9] Quando a notícia de sua morte chegou, as pessoas então comentaram que esse velho havia esperado começar o *Kikikoia* para falecer, pois assim ele poderia participar do ritual que tantas vezes ele organizara.

O corpo é enterrado no dia seguinte pela manhã (prática que segue o usual tratamento funerário brasileiro). No cemitério, o corpo é enterrado com a cabeça posicionada a leste e seus pés a oeste: ele está agora "olhando" em direção ao pôr-do-sol. Uma cruz simples, de madeira plana, é enterrada no chão na direção da cabeça no túmulo, e um *tipankri*, um pequeno ramo da árvore Araucária (*Araucaria angustifolia*) para o kamé, ou da árvore sete sangria (*Simplocus parviflora*) para o kairu, é colocado no túmulo para indicar que um segundo funeral realizar-se-á no futuro. Após sete dias, os

9. Seu sobrinho, Vicente Fokâe Fernandez, meu principal informante, foi a pessoa a quem o velho homem, Manoel Gaspar Kaitkâg, passou a obrigação de organizar o Kikikoia. Muitos informantes disseram-me que o Kaitkâg tinha a idade de quatro taquaras. A taquara é uma espécie de bambu com um ciclo de aproximadamente trinta anos, trata-se de um importante marcador de tempo para os Kaingang.

familiares acendem velas no túmulo para guiar a alma do falecido em direção ao cemitério, onde esse espírito permanecerá até a realização do segundo funeral.

As segundas exéquias

O nome das segundas exéquias, *Kikikoia*, literalmente significa "comer o hidromel". Esse ritual é celebrado aproximadamente um ano após a realização do primeiro funeral. O ritual deve ser formalmente solicitado pelos familiares do falecido. Para isso, eles solicitam aos rezadores de metade oposta ou ao organizador do ritual (que pertence à metade kairu). O ritual é organizado e realizado somente se a demanda se originar de pelo menos duas famílias de metades opostas ou seções. Isto é, ele não é realizado para somente uma metade.

O segundo funeral acontece usualmente em algum lugar, entre os meses de abril e maio, após a colheita. Conseqüentemente, ele se realiza durante o período que o milho, o feijão preto e outros produtos agrícolas se encontram mais abundantes na reserva. É também durante o período que o pinheiro (*Araucaria angustifolia*) produz seu fruto, chamado pinhão, que antes do massivo desflorestamento era uma fonte importante de alimento para os Kaingang, assim como para os roedores e macacos que eram facilmente e abundantemente capturados pelos caçadores. Silvio Coelho dos Santos (1987, p. 28) menciona também que os Kaingang historicamente competiam com os Xokleng, seu imediato vizinho Jê, pelo controle das ricas florestas de pinheiros.

O símbolo central das segundas exéquias é de fato o pinheiro, árvore considerada da metade kamé, que é sacrificado ritualmente e transformado em um cocho de aproximadamente cinco metros de comprimento, onde uma bebida de mel ou hidromel é preparada. De acordo com os Kaingang, durante o *Kikikoia* o tronco dessa árvore é tratado como uma pessoa falecida e, tratando-se do eixo espacial, é posicionado no centro do espaço ritual, localizado a oeste. Embora não tenha descrito em detalhes o ritual, gostaria de enfatizar que o aspecto fundamental desse ritual é a complementaridade obrigatória das metades para que sua realização seja um sucesso. Essa

complementaridade essencial é reiterada durante a realização do ritual que literalmente e explicitamente realiza o ideal da troca recíproca de serviços entre as metades, metades que foram estabelecidas após o dilúvio pelos ancestrais primordiais kamé (mais adiante eu retornarei a esse ponto).

Em contraste ao primeiro funeral, todas as sete fases do ritual de segundo funeral implicam uma ação coordenada das metades kamé-veineky/ kairu-votôro em relação a um terceiro termo: a pessoa recentemente falecida e os ancestrais que são convidados a se juntar ao redor dos fogos rituais e do cocho para que desfrutem do ritual *Kikikoia* e do hidromel, o *kiki*.

Oficialmente, o segundo funeral começa com o chamado primeiro fogo. Após o pôr-do-sol, dois fogos de nós de pinheiro são acesos ao longo do eixo leste-oeste no espaço plano e limpo no povoado. Os rezadores do ritual, primeiro os kamé-veineky, acompanhados a seguir dos kairu-votôro, percorrem os seus respectivos fogos cantando e bebendo a cachaça, oferecida pelos familiares do falecido. Durante todo o ritual, os rezadores kamé-veineky ocupam os fogos a oeste porque eles realizam os serviços para os espíritos kairu-votôro, enquanto os rezadores kairu-votôro ocupam os fogos a leste onde os espíritos kamé-veineky diziam se juntar.

A bebida de mel é chamada *kutu*, que pode ser traduzido por "surdo". Os rezadores dizem que não podem bebê-la antes que ela seja ritualmente rezada e batida com um chocalho, simbolizando isso uma marca do ritual ou um convite transmitido ao falecido.

O dia seguinte, também após o pôr-do-sol, a fase do segundo fogo toma seu lugar ao longo da mesma linha. Novamente dois fogos são acesos e os rezadores finalizam cantando sobre a bebida *kutu* para cada falecido que o ritual é realizado. As fases primeiro fogo e segundo fogo têm cada uma aproximadamente três horas de duração.

Na manhã seguinte, os rezadores e outros participantes passam ao sacrifício do pinheiro. Para isso, eles selecionam uma árvore madura, de bom diâmetro, caminham ao seu redor, no sentido leste-oeste, enquanto rezam e tocam chocalho antes de cortarem o tronco. O rezador kamé sempre toma a iniciativa, seguido pelo rezador kairu. Os outros encarregados também rezam e caminham ao redor do tronco derrubado, no momento que transportam a árvore para o espaço ritual onde se realizaram o primeiro e o segundo fogos. Lá, paralelo ao eixo dos fogos, o tronco também é colocado ao longo do eixo leste-oeste e a cabeça ou a copa da árvore fica na direção

leste e a base ou os pés na direção oeste. O tronco é simbolicamente dividido em duas seções, a seguir: a seção baixa, ou a base da árvore, pertence aos kairu (durante o ritual, ela é assistida pelos participantes kamé) e a seção alta, a cabeça, é kamé (conseqüentemente, assistida pelos participantes kairu).

A partir do dia seguinte o tronco é cavocado e transformado em um cocho por homens de ambas as metades. Os kairu ficam responsáveis do lado leste ou seção alta (atribuída aos espíritos kamé), enquanto os kamé cavam no oeste ou seção baixa.

Quando o tronco está pronto, a quarta fase tem início. Ela consiste na preparação do hidromel que novamente implica ação coordenada pelos rezadores do ritual de ambas as metades. Todos ingredientes usados na mistura – água, mel, as vezes, açúcar branco e aguardente – são chamados de *kutu* e devem ser rezados por cada uma das metades antes de começarem a misturar no cocho. Os rezadores se juntam ao redor de suas respectivas extremidades do tronco às quais eles são associados: a seção leste pelos kamé e a seção oeste pelos kairu. O tempo médio de fermentação é de aproximadamente duas a quatro semanas.

Após o término da preparação da bebida, o último ou terceiro fogo toma lugar no espaço. É a fase mais elaborada e consiste em um grande encontro dos Kaingang das reservas de Xapecó e Palmas, além da freqüente presença de pessoas das reservas de outras regiões. No mesmo espaço ritual, após o pôr-do-sol, seis fogos (três kamé e três kairu) são acesos ao longo do mesmo eixo leste-oeste onde os rezadores e outros participantes passam a noite inteira até o nascer do sol. Durante essa fase, os participantes usam a respectiva pintura facial que indica suas metades, seções e filiações rituais (ROSA, 2005). As pinturas faciais são aplicadas pelas duas mais velhas mulheres participantes, uma de cada metade: a mulher kairu pinta os participantes kamé e veineky com o carvão da Araucária misturado com água, enquanto a kamé pinta o kairu e votôro com o carvão da árvore sete sangria.

A noite é gasta cantando e bebendo aguardente doada pelos familiares do falecido.[10] Novamente, o esforço coordenado dos membros de ambas

10. Eu testemunhei e registrei em vídeo o ritual *Kikikoia* em 1994, 1995 e 1998. Na mesma ocasião, a bebida fermentada, cachaça ou hidromel, foi oferecida durante os fogos pelos organizadores em nome dos familiares do falecido. Esse fato é relacionado à difícil situação econômica existente na reserva sobre a qual comentarei brevemente a seguir.

as metades é fundamental para a realização do ritual. Nos seus cantos, ambas as metades competem em intensidade, entusiamo e tristeza, os kamé sempre iniciando e cantando, seguidos pelos kairu.

Ao nascer do sol, os organizadores do ritual oferecem uma refeição a todos os participantes em nome dos familiares do morto. Então uma procissão se movimenta em direção ao cemitério. Contudo, primeiro, os participantes de ambas as metades, os rezadores na frente, e seus assistentes, chamados *penk*, prosseguem à casa dos familiares que patrocinam o ritual para recuperar as cruzes de madeira dos indivíduos das metades falecidos. As cruzes são pintadas de acordo com o desenho da pintura facial do falecido. Os kamé abrem essa procissão indo para as casas dos kairu, seguidos, há uma boa distância, pelos kairu que se dirigem às casas dos kamé. Cada família recebe os participantes oferecendo um pouco de aguardente.

Após essa busca, vagarosamente, os participantes caminham em direção ao cemitério. Os kamé são os primeiros a entrar no cemitério e procedem, sistematicamente, nos túmulos dos falecidos kairu. Os rezadores tocam seus chocalhos em cada túmulo e seus assistentes realizam operações rituais específicas para livrar os espíritos da morte e enviá-los ao seu lugar de descanso, o *numbê*. Os Kaingang dizem que eles devem remover o *tipankri* – um pequeno ramo de pinheiro ou da árvore sete sangria colocado no túmulo durante o primeiro funeral – e lançá-lo fora do cerco do cemitério na direção que a alma deve viajar, para esta chegar ao seu lugar de descanso, mais precisamente a leste para o espírito kamé ou veineky e oeste para o espírito kairu ou votôro. Após completar essa tarefa, os participantes kamé retornam, vagarosamente, para o espaço do ritual. Só depois disso, os rezadores kairu e seus assistentes *penk* entram no cemitério e atendem ritualmente os túmulos dos falecidos kamé. Os Kaingang dizem que essa ordem é rígida e deve ser respeitada para o sucesso do ritual.

Então ambas as metades retornam para o espaço dos fogos para a dança final, os kairu sempre atrás dos kamé. Os membros de ambas as metades decoram suas cabeças e cinturas com folhagens retiradas ao longo da estrada e carregam ramos de taquara. Na entrada do povoado, cada metade é acolhida por um oficial de metade oposta que dá generosas porções de hidromel para cada participante. As metades continuam nos fogos, agora quase apagados, cantando e gritando jocosamente. Eles começam dançando ao redor dos seus fogos em um movimento circular leste-oeste. Os dançarinos,

bebendo a bebida e dançando separadamente por algum momento, progressivamente se aproximam um do outro e então começam a dançar formando um conjunto e, nesse momento, ignorando pela primeira vez a dualidade que era mantida durante todo o ritual até esse ponto. Ambos os grupos dançam juntos em um movimento espiral formando uma ondulação humana em que as metades se fundem e se tornam uma só entidade. Essa fase final é crucial na medida em que, de acordo com meus informantes kaingang, ela consiste na fusão coreográfica das metades em um grupo unificado. No fim, a sociedade kaingang se dá a ver como um ente unificado em vez de dual ou plural. O hidromel *kiki* é servido por várias pessoas encarregadas até o tronco esvaziar e oferecido a todos que participam. Os participantes então se reúnem ao redor do cocho e bebem até a última gota da bebida para em seguida entornar o cocho e batê-lo com ramos ou com pedras sinalizando que o *Kikikoia* finalmente terminou (ver ROSA, 2005, p. 112).

Discussão

De acordo com os Kaingang católicos contemporâneos do Xapecó, o *Kikikoia* explicitamente representa sua identidade ameríndia tanto na reserva como no contexto nacional e regional (no qual o contexto internacional tem hoje em dia de ser considerado). Quase abandonado em razão da pressão política e religiosa durante os anos 1950 e 1960, o *Kikikoia* tem sido reatualizado desde 1976, na reserva do Xapecó, por causa do apoio do Centro Indigenista Missionário (Cimi), uma agência progressista da Igreja Católica Brasileira (VEIGA, 2000).

Em 1976, e também durante o tempo de meu trabalho de campo, um dos grandes desafios enfrentados pelos Kaingang na sua vontade de manter o ritual *Kikikoia* era a falta de recursos. Por causa do massivo desflorestamento de suas reservas e a poluição causada pelos produtos químicos agrícolas utilizados por seus vizinhos brasileiros, a reserva do Xapecó está ecologicamente devastada. Atualmente, não há suficiente mel silvestre para a fabricação do hidromel, e não há mais jogos de caça, pesca e coleta para a alimentação dos participantes do ritual. Conseqüentemente, o suporte

financeiro do Cimi tem sido crucial para a bebida e a compra de comida, assim como os custos de transporte dos participantes de outras reservas indígenas.

Quando meus informantes kaingang descrevem o *Kikikoia* como "bonito", particularmente pela dança final, eles referem-se ao fato de que o ritual implica a participação recíproca e coordenada das pessoas de cada subgrupo, metade ou seção. Atualmente, contudo, essas manifestações estéticas são consideradas como oriundas das "trevas" no faccionalismo religioso entre protestantes e católicos. De fato, como mencionado antes, o *Kikikoia* é uma poderosa e provocante resposta dos Kaingang tradicionais a essa situação. Robert Hertz escreveu a respeito do ritual de segundas exéquias que implica:

> *(...) une concentration du corps social sur lui-même; mais, en ce cas ce n'est pas la famille ni même le village, c'est la nation qui intervient directement pour réintégrer les morts dans la communion sociale. Cet acte prend dès lors une signification politique: en mettant en commun tous leurs morts, les divers groupes domestiques et locaux qui forment l'unité supérieure prennent conscience des liens qui les unissent et par la suite ils les entretiennent; en constituant la société des morts, la société des vivants se recrée régulièrement elle-même* (HERTZ, 1970, p. 63, ênfase do autor).

Isso não é uma surpresa porque, para meus informantes kaingang, o ritual *Kikikoia* tem um significado privilegiado na expressão de sua identidade ameríndia, marca que eles expressam tanto nos mitos como na realização dos rituais de modo holístico. De acordo com os Kaingang, a metade kamé é sempre primeira e constitui uma totalidade lógica que os engloba e que eles usam como padrão, como ponto inicial ou "ordem zero"[11] da instituição cosmológica e sociológica.

O símbolo central do *Kikikoia* – no sentido de Victor Turner – é o pinheiro transformado em um cocho e ritualmente tratado como um morto. O pinheiro é associado à metade kamé, enquanto o hidromel é associado a ambas, isso é, kamé e kairu. De fato, de acordo com meus informantes, as abelhas são classificadas como kamé enquanto a água é associada com

---

11. Eu emprestei esse conceito da lógica do ordem zero ou lógica proposicional, de Gauthier (2002, p. 189).

kairu. Kamé origina-se com o sol e conseqüentemente com o seco. A fermentação pode ser descrita como uma transformação (ou fusão) de ambos ingredientes em uma unidade superior, que fornece um interessante paralelo metafórico com a dança final do *Kikikoia*, que consiste numa fusão coreográfica das metades.

Lévi-Strauss (1966) menciona que na América do Sul, e mais especificamente entre os Jê, o mel era usualmente coletado e imediatamente comido no encontro. Em contraste, o hidromel implica o consumo posterior do mel que é coletado, preservado e então transformado pela fermentação. Em resumo, o hidromel é associado à reciprocidade enquanto o mel *per se* não o é. Isso explica, é claro, porque o hidromel – e não o mel – é o objeto principal de troca entre os rezadores no ritual, as famílias que patrocinam o *Kikikoia* ao recém-falecido e aos ancestrais. O hidromel que é trocado e que circula entre todos é um dos motivos que leva a se juntar ao redor do cocho em uma unidade social e totalidade lógica.

Sullivan (1988, p. 197 e 200) escreveu que na América do Sul:

> *Fermentation marks a calendrical node where various time-cycles can be gathered symbolically. Furthermore, fermentation is a deliberate process by which human beings, imitating the actions of sacred beings, subject cosmic times to cultural artifice. (...) Ritual drinking has the function of restaging the transformative acts that originally marked off time. (...) Periodic drinking feasts reenact the effective return of destructive events (...).*[12]

De fato, meus informantes kaingang explicitamente associam o *Kikikoia* a um evento destrutivo, o grande dilúvio. Na narrativa seguinte, a origem da sociedade dual Kaingang é explicitamente descrita em associação com esse evento:

---

12. "A fermentação marca um calendário nodal [calendrical node] onde vários tempos circulares podem ser simbolicamente aproximados. Além disso, a fermentação é um processo deliberado pelo qual os seres humanos imitando a ação de seres sagrados, sujeitam o tempo cósmico ao artifício cultural. (...) A bebida ritual tem a função de restabelecer o ato transformador que originalmente marca o tempo. (...) As festas periódicas de bebida realiza o retorno efetivo dos eventos destrutivos"(SULLIVAN, 1998, p. 197 e 200).

Deus anunciou a inundação: "O dia que essa mulher lavar o fogão no rio, haverá uma grande inundação". Então José, o pai de Jesus Cristo, construiu um barco no qual ele reuniu um casal kamé-kairu como também um casal de cada nação. Os negros não fizeram tábuas para o barco, exceto uma mulher. A água veio durante um dia inteiro e afastou-se três dias depois. Após isto não havia mais humanos ou animais sobre a terra; os negros escaparam escalando o alto de três árvores localizadas numa alta montanha. O pica-pau que é kamé roubou o fogo e deu-o para o kamé e o kairu. Então eles fizeram uma festa chamada Kikikoia para aqueles que pereceram durante a inundação. O primeiro que veio para o seu fogo era yamuyé yãgrè, o Cayman, porque o kamé sempre vem primeiro para o fogo. *Então o kãyer macaco que é kairu veio para o seu fogo.* (...) O Kaingang aprendeu os sons do Kikikoia daqueles animais (Narrado por Vicente Fokâe Fernandez: Xapecó, Santa Catarina, 1994).

Essa narrativa – bem como outras – descreve a instituição da ordem social pós-diluviana. A unidade lógica inicial da nova ordem social é constituída por um casal primordial que sobreviveu à inundação. Eles são o grau zero de aliança, suas crianças são kamé acompanhando o papel de afiliação patrilinear das metades ou seções.[13] A narrativa seguinte descreve como esse casal primordial instituiu a organização dual kaingang:

Muitos índios morreram na grande enchente que houve por estes sertões. Escapou somente um casal de irmãos pequenos ainda. Eram do grupo dos Kamé. O casalzinho foi nadando, foi nadando até a uma serra muito alta, que se chama Krim-Takré. Os dois subiram ao alto da serra e agarraram-se às folhas das árvores. Quando baixou a água da enchente, desceram ao chão. Casaram-se então os dois, o irmão com a irmã, e os índios tornaram a aumentar. Fizeram fogo, pois já conheciam o cipó que dá fogo. Depois de aumentar o número dos filhos, o casal, antes de morrer, restabeleceu a divisão em dois grupos: os Kamé, que são mais fortes, e os Kanherú, que são menos fortes. Dividiram-nos para arranjar os casamentos entre eles. Depois de aumentarem mais, os índios restauraram também a divisão em Votôro e Venhiky. Os Votôro têm a força dos Kanherú e os Venhiky a dos Kamé (Narrado por João Xê Coelho do Paraná, em 1947, para Schaden, 1953, p. 140-141).

13. Queria ressaltar aqui um paralelo com a concepção do dom puro (*pure gift*) de Jacques Derrida que ele associa a um evento "*prior to any relationship to a single subject or to more than one subject*" (OLSON, 2002, p. 360). Para Derrida, o dom é puro no sentido que é sem troca e sem expectativa de retorno. Pretendo tratar de forma mais detalhada desse paralelo em artigo futuro.

A estrutura normativa no modelo kaingang não é um princípio implícito tal como a troca, a reciprocidade ou "o dom". Embora antropologicamente ligado, o problema da troca e da reciprocidade com, por exemplo, "uma certa situação do espírito na presença das coisas" (LÉVI-STRAUSS, 1950, p. xliii); ou um problema sugerido pelo parentesco social (GODELIER, 1996; SAHLINS, 1972) e a reprodução cultural (WEINER, 1992); ou o problema do estatuto das representações coletivas, mágico-religiosas e outras (GODELIER, 1996, p. 144; RACINE, 1991), o modelo Kaingang, porém, explicita que a estrutura normativa tem uma configuração triangular de relação social constituída, pelo menos, por dois indivíduos de metades opostas e uma terceira parte. Esta última é constituída pelas vítimas do dilúvio, que são concebidas na primeira narrativa como destinatários da ação ritual recíproca, realizada pelas metades durante a celebração do Kikikoia primordial.[14]

Conclusão: Freqüentados [Haunted] pelo *hau* ou os kamé são sempre primeiro

Inspirados pelos dados coletados entre os Kaingang, eu gostaria de argüir brevemente que é um exagero afirmar que "o *hau* Maori é elevado [por Mauss] a um estatuto de explicação geral..."[15] (SAHLINS, 1972, p. 150). O uso por Mauss do conceito Maori de *hau* tinha sido extremamente discutido e freqüentemente criticado desde a publicação do *Ensaio sobre a dádiva* (CARDOSO DE OLIVEIRA, R., 1979; KILANI, 1990; SIGAUD, 2002). Por exemplo, segundo vários comentadores (conforme GODELIER, 1996, p. 70 e 144), a explicação de Mauss sobre as obrigações de reciprocidade é injustamente fundada em um sistema específico de crenças ou representações morais e mágico-religiosas.

14. Para uma discussão sobre a relação entre vivos e mortos entre alguns grupos jê, ver Souza (2001).

15. (...)"*the Maori hau is raised [by Mauss] to the status of a general explanation...*" (SAHLINS, 1972, p. 150).

Obviamente, é certo que Mauss usou sugestivas frases que descrevem a obrigação de retornar os presentes: "mecanismo espiritual", "razão moral e religiosa" (MAUSS, 1974).[16] Contudo, gostaria de apontar que a maioria dos comentadores disso, não se deram conta de que Mauss deu prioridade lógica e conseqüentemente analítica não ao mecanismo espiritual – do qual o *hau* Maori é um protótipo em o *Ensaio* – mas ao que ele chama de "um tipo de direito e de economia" (MAUSS, 1974, p. 48)[17]. É claro que para Mauss, um mecanismo espiritual tal como o *hau* constitui um tipo de papel explícito e uma idéia relacionada a um contexto normativo implícito geral; conforme suas palavras: um tipo de direito e de economia. De fato, esses mecanismos atuam em contextos específicos – Mauss refere-se a "contratos reais" (ibid.) – que constituem para ele o contexto geral no qual ele quer descrever "a natureza do vínculo jurídico criado pela transmissão de uma coisa" (ibid, p. 56).

Logo no início do *Ensaio*, Marcel Mauss escreveu que ele não queria tratar do estabelecimento de trocas simples entre indivíduos, mas das trocas entre os grupos que se confrontam um com o outro, participando assim do sistema de prestações totais: "as pessoas presentes ao contrato são pessoas morais – clãs, tribos, famílias" (MAUSS, 1990, p. 5). Segundo o biógrafo de Mauss, Marcel Fournier (1994, p. 526), em o *Ensaio sobre a dádiva*, Marcel Mauss procurou:

> Opor-se a imagem [durkheimiana] de uma sociedade funcionando como uma 'massa homogênea', para a imagem mais complexa de coletividade, com grupos e subgrupos que se cruzam e se fusionam juntos. Comunidade de fato, mas também um sistema de reciprocidade.[18]

---

16. Seguindo Brandom (1994 e 2000), podemos dizer contemporaneamente que as expressões de Mauss enfatizaram formulação explícita de ordem implícita.

17. É interessante notar aqui que esta concepção é quase completamente eliminada na tradução para o inglês do *Ensaio sobre a dádiva* por Cunnison (MAUSS, 1967). Ele traduziu do francês o conceito de "droit" por "custom"; "nature du lien social" (p. 160) por "nature of the bond" (p. 110); "lien de droit" (p. 160) por "bond" (p. 10) e assim por diante. A mais recente tradução para o inglês, realizada por W. D. Halls (MAUSS, 1990), corrigiu isso.

18. *"Mauss entend corriger son oncle qui, dans De la division du travail social, a qualifié de 'mécanique' la solidarité de ces sociétés: tout cela pense le neveu est ' un peu sommaire'; il y a aussi de la solidarité organique dans les sociétés archaïques (...) elle est le fruit non pas des contrats, mais des échanges, des influences et des services"* ["Mauss entende corrigir seu tio que, na obra *A divisão do trabalho social,* qualificou de 'mecânica' a solidaridade dessas sociedades: tudo isso pensa o sobrinho é "um pouco sumário"; há também a solidariedade orgânica nas sociedades arcaicas (...) ela é o fruto não de contratos, mas de trocas, de influências e de serviços"] (FOURNIER, 1994, p. 624).

Como bem sabemos, Lévi-Strauss sugeriu que Mauss usou o *hau* para reconstruir uma totalidade com as partes:

> (...) *Mauss s'acharne à reconstruire un tout avec ses parties et comme c'est manifestement impossible, il lui faut ajouter au mélange une quantité supplémentaire qui lui donne l'illusion de retrouver son compte. Cette quantité, c'est le hau* (LÉVI-STRAUSS, 1950, p. xxxviii).[19]

Mas em contraste à interpretação de Lévi-Strauss, é claro que Mauss não estava tentando reconstruir a totalidade das partes, mas, sim, referindo-se logo no início do *Ensaio* a uma totalidade que não é a soma das três obrigações a que ele adicionaria o hau. Hau é um conceito jurídico e como Vicente Descombes escreveu:

> Si la chose est animée au lieu d'être inerte, ce n'est pas ici parce que les gens se feraient une conception animiste des choses inertes, c'est parce que les choses sont intégrées au système de l'échange. Ce qui est "animé" n'est pas l'article particulier en question (...) c'est la chose en tant qu'elle a été donnée par telle personne ou telle famille. Autant dire que la relation du don est triadique et qu'on ne doit jamais séparer le rapport à l'objet et le rapport à la personne. Et c'est précisément ce que Mauss ne cesse de dire: la notion du hau est la notion d'un lien juridique entre des personnes créé par la transmission des choses (DESCOMBES 1996a, p. 254).[20]

A hipótese geral de Mauss, em o *Ensaio sobre a dádiva*, é corretamente holística e baseada na preeminência de uma totalidade social *vis-à-vis* as partes. Inicialmente, Mauss localizou essa totalidade no modelo de simetria e direitos recíprocos e deveres entre grupos e subgrupos, metades e fratrias,

19. "Mauss obstina-se em reconstruir um todo com as partes e, como é manifestamente impossível, é preciso juntar à mistura uma quantidade suplementar que dá a ilusão de completá-lo. Essa quantidade é o *hau*" (LÉVI-STRAUSS, 1974, p. 25).

20. "Se as coisas são animadas, não inertes, não é porque as pessoas têm uma concepção animista das coisas inertes, mas porque as coisas são integradas dentro de um sistema de trocas. O que é 'animado' não é o item particular em questão (...), é a coisa dada por uma pessoa ou uma família. Você poderia dizer que a relação de presentes é triádica e que nós nunca devemos separar a relação do objeto e a relação pessoal. Isto é precisamente o que Mauss nunca parou de dizer: o hau é a noção de um vínculo jurídico entre pessoas criado pela transmissão de coisas" (DESCOMBES, 1996a, p. 254).

etc., que "deixa de parecer contraditória se pensamos (...) [que] todas essas instituições exprimem unicamente um fato, um regime social, uma mentalidade definida" (MAUSS, 1974, p. 59).[21] Essa mentalidade específica é realizada com "uma troca constante da uma matéria espiritual compreendendo coisas e homens, entre os clãs e os indivíduos, repartidos entre as categorias, sexos e gerações" (ibid.).

Mauss adota aqui uma abordagem holística legítima, aproximada pela postulação de uma totalidade englobadora: um regime social, uma mentalidade específica, uma totalidade da qual a preeminência jurídica (ou melhor, lógica) é expressa pelas partes ou pelas instituições na forma de papéis, idéias e posições obrigatórias de homens e objetos nas práticas contextualizadas. Trata-se de uma aproximação holística que corresponde à definição da totalidade social como um "sistema lógico de papéis" proposto por Descombes (1996b, p. 83).[22] Em outras palavras, embora seja verdade que "o hau não é a última razão da troca" (LÉVI-STRAUSS, 1974, p. 25), a redução do conceito normativo hau, a um conceito não normativo, a troca como necessidade inconsciente, não constitui uma resolução sociológica do problema. Como escreveu Roberto Cardoso de Oliveira, (1979, p 34): "(...) ao contrário de uma abordagem estruturalista – que esvazia o real do *vivido* pelos agentes – Mauss realiza uma interpretação bastante rica, indo além da "interpretação nativa", mas sem suprimi-la".

Conceitos semelhantes como *hau* mostram que um sistema lógico de normas, uma totalidade social (um tipo de lei, um regime social, assim colocou Mauss) é a precondição necessária para a troca. Isto é, como define o estatuto mútuo dos parceiros, se uma pessoa repassa alguma coisa adiante, ela não pode ser, ao mesmo tempo, o próprio recipiente desse item: "presentear alguma coisa a alguém é presentear alguma coisa de si" (MAUSS, 1974, p. 56). Em outras palavras, o doador dá a alguém algo de si próprio, não

21. Uma vez que, novamente, a tradução de Cunnison não interpretou a essência de Mauss: "*All these institutions reveal the same kind of social and psychological pattern*" ["todas estas instituições revelam uma espécie de modelo psicológico e social" (MAUSS, 1967, p. 11).

22. Cada um dos sistemas lógicos de papéis é diferente de um princípio *a priori* e geral, cada uma das trocas propostas por Lévi-Strauss ou Sociedade proposta por Durkheim – que Mauss divide em subgrupos ligando-os por dom/contra dom. De fato, o que é primordial é a lógica do todo e as partes que é diferente da lógica simbólica inconsciente descrita por Lévi-Strauss (1950).

ontologicamente ou misticamente, mas logicamente e juridicamente em termos de estatuto, direito e obrigações, em relação a um parceiro específico e um objeto específico de troca. Aqui a noção do "reconhecimento do valor e mérito do receptor da dádiva", introduzida por Luis R. Cardoso de Oliveira (2004, p. 33), permite conceber a dádiva como um sistema baseado no reconhecimento mútuo entre parceiros.[23]

Como sabemos, Mauss (1990, p. 11) ficou curioso com a fala enigmática do Ranaipiri sobre a intervenção de uma terceira pessoa, mas como Godelier (1996, p. 61) escreveu: "... mesmo quando trocas (de dons ou mercadorias) implicam somente dois indivíduos ou grupos, elas sempre implicam a presença de uma terceira parte – ou, um tanto, de outras como terceira. Na troca, o terceiro termo é sempre incluído"[24] (ver também Hamayon, 2001).

Assim, é digno de nota que Charles S. Peirce tenha definido a troca como uma relação triádica, relação esta que implica a lei do terceiro termo (ou parte):

> *If you take any ordinary triadic relation, you will always find a mental element in it. (...) Analyze for instance the relation involved in "A gives B to C". Now what is giving? It does not consist [in] A's putting B away from him and C's subsequently taking B up. It is not necessary that any material transfer should take place. It consists in A's making C the possessor of B according to Law. There must be some kind of law before there can be any kind of giving, – be it the law of the strongest* (PEIRCE, 1958, p. 331).[25]

---

23. "De certa maneira, talvez pudéssemos conceber o reconhecimento como a outra face do *hau* do doador ou da força presente nas coisas que circulam" (CARDOSO DE OLIVEIRA, L. R. 2004, p. 33).

24. "...même quand les échanges (de dons ou de marchandises) ne concernent que deux individus ou groupes, ils impliquent toujours la présence d'un tiers – ou plutôt des autres comme tiers. Dans l'échange, le tiers est toujours inclus" (GODELIER 1996, p. 61).

25. "Se você tomar uma relação triádica ordinária, você encontrará nela um elemento mental. (...) A análise, por exemplo, da relação em que "A dá B para C". Agora o que é dado? Isto não significa que A ponha B de lado e C subseqüentemente o tome para si. Não significa ainda que haja qualquer transferencia de material
Consiste em que A faz de C o possuidor de B, de acordo com a Lei. Deve haver um tipo de lei antes que possa haver qualquer tipo de doação ainda que seja a lei do mais forte" (PEIRCE, 1958, p. 331).

Em um recente trabalho, Godbout (2002, p. 151) escreveu que o dom não devia ser estritamente concebido e analisado em relação à circulação do objeto em si, mas levando em conta o ponto de vista dos atores sociais. Godbout está reagindo contra o que ele denomina de "concepção extrema" do dom "definida somente por aquilo que circula ou (...) pelo fato de que há ou não um contra-dom". De acordo com Godbout (ibid., p. 152), isso é precisamente o que Marcel Mauss pretende fazer em o *Ensaio sobre a dádiva*: "em vez de se satisfazer em observar somente o que está circulando numa direção ou noutra, ele perguntou a si próprio sobre a questão do significado dessa relação".

De acordo com Godbout (2000, p. 174) "o primeiro presente ou a primeira troca" ("first gift") – que não é recíproco e não é o resultado da reciprocidade – cria o sistema. O primeiro presente poderia ser a solução do conhecido dilema do prisioneiro, que é baseado numa situação em que dois indivíduos têm diferentes modos de medida da atitude proposicional do outro. De acordo com Godbout (ibid.) e Caillé (2000, p. 48-49), a única solução a esse dilema é arriscar começando com o primeiro presente. Caillé e Godbout concebem isso como um terceiro paradigma para as ciências sociais, que engloba o individualismo metodológico e o holismo. Mas, de acordo com nosso modelo kaingang, essa ação primordial não deve implicar escolha altruísta individual baseada num terreno psicológico (um tanto que lógico), como Caillé e Godbout propuseram.

A solução dos Kaingang ao problema do primeiro presente é sociológica de ponta a ponta. O modelo kaingang é baseado na instituição da complementaridade entre parceiros assimétricos a partir de uma ordem zero de sociabilidade que é sempre (e que nunca deixa de ser) a totalidade social: a metade kamé. Na ausência da relação inicial ou da configuração triangular adequada, deve haver um evento primordial que engendra essa configuração e que cria o contexto para as interações posteriores. Na narrativa da inundação kaingang, a "lei do mais forte" de Peirce é simplesmente a anterioridade ou o englobamento preeminente dos sobreviventes kamé. A vida social não é baseada na troca em si mesma (como num princípio implícito), mas na instituição[26] sociológica explícita da parceria entre classes complementares e assimétricas, emergentes de uma totalidade preexistente.

26. De forma interessante, Lévi-Strauss (1968, p. 115) menciona que o dualismo social é freqüentemente concebido como uma reforma social deliberada.

REFERÊNCIAS

BLAISEL, X. (Eds.). *Comparaisons régionales. Anthropologies et sociétés*, v. 21, n. 2-3, p. 45-66.

BRANDOM, Robert. 1994. *Making it explicit.* Reasoning, representing, and discursive commitment. Cambridge and London: Harvard University Press.

______. 2000. *Articulating reasons*: an introduction to inferentialism. Cambridge Harvard: University press.

CAILLÉ, Alain. 2000. *Anthropologie du don.* Le tiers paradigme. Paris: Desclée de Brouwer.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís R. 2004. Honra, dignidade e reciprocidade. *Cadernos de Direitos Humanos*, n.1, p. 31-48.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. 1979. Introdução a uma leitura de Mauss. In: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (Org.). *Marcel Mauss*: antropologia. São Paulo: Editora Ática, p. 7-50.

CRÉPEAU, Robert. 1994. Mythe et rituel chez les Indiens Kaingang du Brésil méridional. *Religiologiques*, v. 10, p. 143-157.

______. 1997. Les Kaingang dans le contexte des études gé et bororo. In: MULLER, J. C.

______. 2000. La Pratique du chamanisme chez les Kaingang du Brésil méridional: une brève comparaison avec le chamanisme bororo. In: AIGLE, Denise; BRAC DE LA PERRIÈRE, Bénédicte; CHAUMEIL, Jean-Pierre. (Eds.). *La politique des esprits.* Chamanismes et religions universalistes. Nanterre: Collection Recherches thématiques 7, Société d'ethnologie, p. 309-322.

CROCKER, J. C. 1969. Reciprocity and hierarchy among the eastern Bororo. *Man*, n. s., v. 4, n. 1, p. 44-58.

______. 1985. *Vital souls.* Bororo cosmology, natural symbolism, and shamanism. Tucson: The University of Arizona Press.

DA MATTA, Roberto. 1982. *A divided world. Apinayé social structure.* Cambridge and London: Harvard University Press.

DESCOMBES, Vincent. 1996a. *Les institutions du sens.* Paris: Minuit.

______. 1996b. L'esprit comme esprit des lois. Entretien avec Vincent Descombes. *Le débat*, v. 90, p. 71-92.

FOURNIER, Marcel. 1994. *Marcel Mauss.* Paris: Fayard.

GAUTHIER, Yvon. 2002. *Internal logic.* Foundations of mathematics from kronecker to hilbert. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers.

GODBOUT, Jacques T. 2000. *Le don, la dette et l'identité.* Homo donator vs homo œconomicus. Montréal: Boréal/La Découverte.

______. 2002. La force du don. *Argument*, v. 4, n. 2. p. 147-158.

GODELIER, Maurice. 1996. *L'énigme du don.* Paris: Fayard.

HAMAYON, Roberte. 2001. Trick of the trade or how Siberian Hunters play the game of life-exchange. In: GERSCHLAGER, C. (Ed.). *Expanging the economic concept of exchange*. Deception, Self-Deception and Illusions. Boston: Kluwer. p. 133-147.

HERTZ, Robert. 1970. Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort. In HERTZ, R. *Sociologie religieuse et folklore*. Paris: PUF. p. 1-83.

KILANI, Mondher. 1990. Que de hau! Le débat autour de l'Essai sur le don et la construction de l'objet anthropologique. In: ADAM, J. M. et al. *Le discours anthropologique*. Description, narration, savoir. Paris: Méridiens Klincksieck. p.135-167.

LÉVI STRAUSS, Claude. 1950. Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss. In: MAUSS, M. *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF.

__. 1958. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.

__. 1960. *On manipulated sociological models*. Bijdragen Tot de Taal-, Land- en Volkenkunde, v. 116, p. 45-54.

__. 1966. *Mythologiques II*. Du miel aux cendres. Paris: Plon.

__. 1968. *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: PUF.

__. 1974. Introdução à obra de Marcel Mauss. In: MAUSS, M. Sociologia e antropologia. Vol II. Tradução de Mauro W. B. de. Almeida. São Paulo: EPU/Edusp. p. 1-36.

MAUSS, Marcel. 1950. Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques. In: MAUSS, M. *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF/Quadrige, p. 143-279.

__. 1967. *The gift*. Forms and functions of exchange in archaic societies. Translated by I. Cunnison and W. W. Norton. New York.

__. 1974. Ensaio sobre a dádiva. Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*, Vol. II. Tradução de Mauro W. B. de Almeida. São Paulo:EPU./Edusp, p. 37-184.

__. 1990. *The gift*. The form and reason for exchange in archaic societies. Translated by W. D. Halls and W. W. Norton. New York and London.

MAYBURY-LEWIS, David. 1960. The analysis of dual organizations: a methodological critique. *Bijdragen Tot de Taal-, Land- en Volkenkunde*, v. 116, p. 17-44.

__. 1967. *The Akwe-Shavante Society*. Oxford: Clarendon Press.

__. 1979. (Ed.). *Dialectical societies*. The Gê and Bororo Indians of Central Brazil. Cambridge: Harvard University Press.

__. 1989. Social theory and social practice: binary systems in central Brazil. In:

NIMUENDAJU, Curt. 1939. *The Apinayé*. Washington: The Catholic University of america Press.

__. 1946. *The Eastern Timbira*. University of California Publications in American Archaeology and ethnology, Vol. XLI. Berkeley: University of California Press.

OLSON, C. 2002. Excess, time, and the pure gift: postmodern transformations of Marcel Mauss Theory. *Method & theory in the study of religion*, v. 14, p. 350-374.

PEIRCE, Charles S. 1958. *Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Vol. VIII. Cambridge, London: The Belknap Press of Harvard University Press.

PEREIRA-GONÇALVES, Claúdia. 2000. *Chuva do leste e águas do oriente*: estudo comparativo dos mitos do dilúvio Kaingang e Mbyá-Guarani. Mémoire de maîtrise. Montréal: Université de Montréal. 170p.

RACINE, Luc. 1991. L'obligation de rendre les présents et l'esprit de la chose donnée: de Marcel Mauss à René Maunier. *Diogène*, v. 154, p. 69-94.

ROSA, Rogerio Reus Gonçalves da. 2005. *Os Kujá são diferentes*: Um estudo etnológico do complexo xamânico dos Kaingang da terra indígena Votouro. Tese de Doutorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre.

SAHLINS, Marshall. 1972. *Stone age economics*. Chicago & New York: Aldine-Atherton.

SANTOS, Silvio Coelho dos Santos. 1987. *Indios e brancos no sul do Brasil*. A dramática experiência dos Xokleng. Porto Alegre: Movimento.

SCHADEN, Egon. 1953. A origem dos homens, o dilúvio e outros mitos Kaingang. *Revista de antropologia*, v. 1, n. 2, p. 139-141.

SIGAUD, Lygia. 2002. The vicissitudes of the gift. *Social Anthropology*, v. 10, n. 3, p. 335-358.

SOUZA, Marcela Coelho de. 2001. Nós, os vivos: construção da pessoa e construção do parentesco entre alguns grupos jê. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 16, n. 46, p. 69-96.

SULLIVAN, Lawrence E. 1988. *Icanchu's drum*. An orientation to meaning in South American religions. New York and London: Macmillan.

TURNER, Terence. 1979. The Gê and Bororo Societies as dialectical systems: a general model. In: MAYBURY-LEWIS, D. (Ed.).Dialectical societies. The Gê and Bororo indians of central Brazil. Cambridge: Harvard University Press, p. 147-178.

______. 1984. Dual opposition, hierarchy, and value. Moiety structure and symbolic polarity in Central Brazil and Elsewhere. In: GALLEY, J.-C. (Ed.). *Différences, valeurs, hiérarchie*. Textes offerts à Louis Dumont. Paris: Éditions de l'École de hautes études en sciences sociales, p. 335-370.

______. 1996. Social complexity and recursive hierarchy in indigenous South American Societies. *Journal of the Steward Anthropológical Society*, v. 24, n. 1-2, p. 37-59.

VEIGA, Juracilda. 1994. *Organização social e cosmovisão Kaingang*: uma introdução ao parentesco, casamento e nominação em uma sociedade Jê Meridional. (Dissertação de Mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Universidade Estadual de Campinas, Campinas.

______. 2000. A retomada da festa do Kikikoi no PI Xapecó e a relação desse ritual com os mitos Kaingang. In: MOTA, L. T., F.; NOELLI, S.; TOMMASINO, K. (Eds.). *Uri e Wãxi*. Estudos interdisciplinares dos Kaingang. Londrina: Editora UEL. p. 261-292.

WEINER, Annette B. 1992. *Inalienable possessions*. The paradox of Keeping-While-Giving. Berkeley: University of California Press.

Resumo

A natureza das organizações sociais dualistas e o papel da reciprocidade estiveram no centro da pesquisa antropológica sobre as sociedades Ge e Bororo do Brasil a partir dos anos 1920. Diferentes teorias foram propostas para explicar a relação existente entre a ideologia dualista e a grande variedade de práticas de reciprocidade associadas a esta ideologia. A partir de dados de campo coletados entre os Kaingang do sul do Brasil, este artigo reexamina o papel atribuído à troca e à reciprocidade à luz de um contexto ritual específico: o grande ritual anual do segundo funeral, chamado Kikikoia. O artigo também propõe uma releitura do Ensaio Sobre a Dádiva de Marcel Mauss, focalizando particularmente os problemas da dádiva inicial e da obrigação de retribuir.

Abstract

The nature of dual social organizations and the role of reciprocity have been at the center of anthropological research on the Ge and Bororo indigenous societies of Brazil since the 20's. Different theories have been proposed to explain the existing relationship between the dualist ideology and the great variety of reciprocity practices associated to this ideology. Drawing on fieldwork data collected among the Kaingang in the south of Brazil, this article reexamines the role attributed to practices of exchange and reciprocity within a specific ritual context: the great annual ritual of the second funeral, called Kikikoia. The article also introduces a new reading of Mauss' The Gift, focusing particularly on problems related to the initial gift and the obligation to give back.